

Der Antikönig: nackt und erhöht

Neutestamentliche Deutungen des Sterbens Jesu (2)

Von Martin Ebner ·

Die ersten *Erzählungen* von der *Kreuzigung Jesu* finden sich in den Evangelien. Paulus, der seine Briefe zeitlich früher verfaßt hat, entwickelte aufgrund der mündlichen Überlieferung, die auch den Evangelisten vorlagen, eine eigene Kreuzestheologie (vgl. CiG Nr. 13, S. 101). Das älteste Evangelium, das Markusevangelium, hat den Evangelisten Matthäus und Lukas als schriftliche Quelle vorgelegen. Seinerseits greift das Markusevangelium auf ältere Erzählversuche zurück und baut sie theologisch aus.

Diese ältesten Berichte, die für alle synoptischen Passionsgeschichten das Grundgerüst bilden, sind durch zwei Merkmale gekennzeichnet: Zum einen wird der eigentliche Vorgang der Kreuzigung mit einem einzigen Wort zusammengefaßt abgehandelt: „und sie kreuzigten ihn (*staurousin*)“ (Mk 15, 24. 25). Weder den ältesten Erzählversuchen noch den späteren Evangelien geht es darum, historische Einzelheiten der Durchführung der Strafe zu schildern. Ziel ist vielmehr, deren Bedeutung für gläubige Christen und für alle, die es werden wollen, auszubuchstabieren.

Zum zweiten leihen sich die ältesten Erzählversuche dafür die Sprache der Psalmen. Genauer: In den Klageschreien der leidenden Gerechten (insbesondere von Psalm 22 und Psalm 69) sehen sie das Geschick Jesu gespiegelt. Was dort als Gebet an Gott gerichtet ist, setzen die ältesten Erzählversuche der Kreuzigung Jesu in Handlung um. Psalm 22 dient als Strukturgerüst: „Sie verteilen unter sich meine Kleider ...“ (Ps 22, 19; vgl. Mk 15, 24). „Alle, die mich sehen, verlachen mich, verziehen die Lippen, schütteln den Kopf ...“ (Ps 22, 8; vgl. Mk 15, 29 f. 31 f.). „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Ps 22, 2; vgl. Mk 15, 34). Durch diese literarische „Überblendung“ wird das Geschick Jesu in den Sinnhorizont der Klagesalmen gestellt: So geht es all denen, die sich leidenschaftlich für Gottes Sache einsetzen. Sie werden angefeindet und mißhandelt. Sie fühlen sich von Gott verlassen und müssen sich dafür verlachen lassen – aber Gott hört ihr Klagen. Besser: Sie beten sich derart in die Hoffnung auf Gottes helfende Hand hinein, daß sie – noch mitten in der Not – im Lobversprechen (vgl. Ps 22, 23) bereits das Dankgebet für die erfahrene Hilfe formulieren (vgl. Ps 22, 24–27).

So weit gehen die urchristlichen Passionserzählungen nicht. Indem sie Psalm 22 von hinten her aufrollen und Jesus mit dem vertrauend-hilfesuchenden Klageruf auf den Lippen sterben lassen, machen sie bitter Ernst damit, daß Jesu Tod kein Spiel war; kein Durchmarsch zur Auferweckung; keine Erfüllung einer heiligen Pflicht – sondern ein elendiges Sterben, das zwar auf die Treue Gottes hofft, aber ohne alle Sicherheiten bleibt. Ansatzpunkt für das paradoxe Handeln Gottes ist dieser menschliche Tod ohne alle Berechnung. Dieser Tod am Kreuz, der Jesus ins Abseits der Geächteten stellt, ist auch das Prägmal der allerersten Passionserzählungen. Die uns heute schriftlich vorliegenden Evangelien setzen hier an und akzentuieren ihn in unterschiedlicher Weise.

Markusevangelium: Der Gekreuzigte, ein Anti-König

Für christlich aufgewachsene Leser ist in der markinischen Passionsgeschichte kaum mehr wahrnehmbar, daß Jesus als König vorgestellt wird, der alle damaligen (und heutigen) Muster sprengt. Obwohl ihm selbst ins Gesicht geschlagen wird, sind es diese Erzählungen, die den ihrerseits gängigen Königsvorstellungen ins Gesicht schlagen. Die Rede ist von den beiden Verspottungsszenen, die den eigentlichen Kreuzweg Jesu bei Markus rahmen: Die römischen Soldaten (15, 16–20) verspotten einen „Königs-Transvestit“. Jesus trägt den Purpurmantel der hellenistischen Kleinkönige. Als Hoheitszeichen werden Kranz und Stab genannt. Die Soldaten vollziehen die typischen Verehrungsgesten. Wie beim römischen „Ave, Caesar“ rufen sie hier: „Ave, König der Juden“ und werfen sich vor ihm nieder. Aber es ist völlig klar: Das alles ist „verkehrte Welt“. Der Kranz aus Dornen ist eine Persiflage auf den Lorbeerkranz der Sieger und Triumphatoren. Anders als römische Kaiser, die über ihre Soldaten herrschen und ihnen Befehle zu geben gewohnt sind, ist der Spottkönig Jesus den Solda-

ten hilflos ausgeliefert: Sie spucken ihn an und schlagen ihm mit dem Stab auf den Kopf.

Nicht anders in der Verspottungsszene auf jüdischer Seite (15, 29–32). In diesem Fall sind es die Hohenpriester und Schriftgelehrten, die Jesus als „Christus, König von Israel“ titulieren. Daß auch dieser Titel nicht ernst gemeint ist, merkt man sofort: Von einem Christus = Messias = König von Israel erwartet man, daß er über die Feinde Israels siegt. Aber der da hängt, ist den Feinden und ihrem Marterholz hilflos ausgeliefert. Wenn er seine Überlegenheit zeigen würde („Steig herab vom Kreuz ...“), würde er sich tatsächlich als Messias erweisen.

Soviel ist klar. Der Gekreuzigte erfüllt weder die Erwartungen, die Römer, noch diejenigen, die Juden an einen König stellen. Aber das Markusevangelium meint es mit *diesem* König am Kreuz ernst. Nicht nur von den Schülern Jesu, die das Petrusbekenntnis „Du bist der Christus = Messias“ (8, 29) gehört haben, sondern vor allem von den Leserinnen und Lesern des Evangeliums wird erwartet, daß sie – im Gegensatz zu den römischen Soldaten und der jüdischen Aristokratie – den Kreuzestitel „König der Juden“ (15, 26; eine verächtliche römische Version des jüdischen Titels „König von Israel“, also Christus, Messias) beim Wort nehmen. Das können aber nur diejenigen, die sich an die *anderen* Merkmale des Königtums, wie sie Jesus seinen Jüngern auf dem Weg nach Jerusalem beizubringen versucht (8, 27–10, 52), halten: „Ihr wißt, daß die über die Völker zu herrschen scheinen, sie unterjochen ... Nicht so bei euch: Wer bei euch groß sein will, soll Diener aller sein“ (10, 42–44).

Diesen Diakonos-Dienst als „Königsweg“ der Christen vollzieht Jesus in der Kreuzigung. So jedenfalls hält es der Folgesatz unmißverständlich fest: „Auch der Menschensohn kam nicht, um sich bedienen zu lassen, sondern um selbst zu dienen und sein Leben zu geben als Lösepreis für viele“ (10, 45).

Der Feldherr am Capitol, Jesus auf der „Schädelstätte“

Immerhin können im Evangelium tatsächlich zwei – in diesem Sinn – *wahre* Schüler benannt werden: der römische Hauptmann, der nach der Regieanweisung des Markusevangeliums dem Gekreuzigten unmittelbar gegenübersteht und ihm genau den Titel gibt, den die römischen Kaiser zu seiner Zeit tragen: „Sohn (eines) Gottes“ (15, 39). Und Josef von Arimathäa, der das (ganz andere) Königreich Gottes erwartet – und, wenn er bei Pilatus vorstellig wird und um den Leichnam Jesu bittet, seine Stellung und sein Ansehen aufs Spiel setzt (15, 42–46).

Insofern geschieht über die Markus-Erzählung eine Auseinandersetzung mit Machtstrukturen und Vorstellungen von Ehre und Einfluß. Jesu Kreuzigung wird als beispielhafter Vollzug einer geradezu umgekehrten Herrschaftsauffassung vor Augen gestellt – mit den entsprechenden Folgen für Jesu Schüler.

Vielleicht kann man sogar noch einen Schritt weiter gehen. In der sprachlichen Gestaltung der markinischen Passionsgeschichte klingen nämlich Obertöne an, die Erinnerungen an die Triumphzüge siegreicher römischer Feldherrn oder Kaiser wecken.

Schon der Auftakt der Königsverspottung durch die römischen Soldaten (15, 16–20) setzt markante Akzente. Sie findet in einem Hof statt, der eigens durch den Zusatz „das heißt Prätorium“ erläutert wird. Normalerweise ist damit ein Feldherrnzelt gemeint. Die ganze Kohorte, also 600 bis 1000 Mann, wird zusammengerufen. Für die historische Situation in Palästina mehr als erstaunlich! Völlig normal aber für die Formierung eines Triumphzugs auf dem Marsfeld in Rom. Der siegreiche Feldherr verbringt dort in seinem Zelt die Nacht. Am Morgen werden ihm die Hoheitszeichen des Triumphators angelegt: das purpurne Gewand sowie der Lorbeerkranz. Von den Soldaten nimmt er die Huldigungen entgegen.

Am Höhepunkt des Triumphzugs, der sich in feierlicher Prozession durch die Straßen der Stadt in Richtung Capitol schlängelt, wird dem Triumphator Wein angeboten, den dieser aber zu trinken verweigert (vgl. 15, 23). „Golgota“ wird im Markusevangelium mit „Schädelstätte“ übersetzt; der Name „Capitol“ leitet sich vom lateinischen *caput* (Kopf, Haupt) her.

(Fortsetzung auf der nächsten Seite links oben)

Die Darbringung der Dankopfer, Auftakt für das anschließende Fest, beginnt dann, wenn ein Bote den Tod des feindlichen Feldherrn meldet, der im Triumphzug als Schauobjekt mitgeführt worden ist. Genau an dieser Stelle brechen in der Markusp passion die Triumphzugs-Assoziationen um. Denn auch die Rolle des Opfers wird vom „Antitriumphator“ Jesus übernommen. Eine Rollenverkehrung, wie sie subtiler und provokativer nicht sein könnte.

Sollten unter den Hörern des Markusevangeliums Christen gewesen sein, die mit eigenen Augen gesehen haben, wie sich Kaiser *Vespasian* bei seinem Triumphzug 71 n. Chr. mit seinen beiden Söhnen als Sieger über das Heimatland Jesu gezeigt hat (Flavius Josephus schildert es), mußte ihnen beim Lesen der Jesusp passion ein ausgesprochener Kontrast vor Augen stehen: Die Dreiersolidarität der Macht dort bei den Flaviern, die Dreiersolidarität der Ohnmacht hier: Jesus, der mit den beiden Schächern gekreuzigt wird. Leserinnen und Leser sehen, wie die so begehrten Plätze „links und rechts“ von Jesus (vgl. 10,37) aussehen können, die wahre Schüler ihres Herrn bereit sein müssen einzunehmen, wenn sie es mit ihrem Bekenntnis zum gekreuzigten Messias ernst meinen.

Matthäusevangelium:

Der Gekreuzigte, endzeitlicher Universalherrscher

Die Bedeutung der Kreuzigung versprachlicht das Matthäusevangelium über Bilder aus der apokalyptischen Theologie, die an der Schwelle der Zeiten den entscheidenden Machtwechsel schlechthin erwartet: die Entmachtung aller gottfeindlichen Mächte und die Aufrichtung der Gottesherrschaft unter einem Souverän, über dessen Identität die jüdischen Schulrichtungen streiten und die selbst in der Gestalt des geheimnisvollen Menschensohns (vgl. Dan 7,13 f) für Deutungen offenbleibt (vgl. Dan 7,27: Volk Israel). Nach der Schlußszene des Matthäusevangeliums (28,16–20) ist der Souverän der Gottesherrschaft, dem „alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben worden ist“ (Vers 18, vgl. Dan 7,14), niemand anderes als Jesus – und zwar als Gekreuzigter. Genau das ist der Akzent, den die Matthäusp passion in die Markusvorlage einträgt: Die Schwelle der Zeiten wird hier ganz klar durch den Tod Jesu am Kreuz markiert; daran erkennbar, daß die Auferstehung der Toten – in apokalyptischer Theologie das Signal schlechthin für die Wende – unmittelbar nach dem Tod Jesu beginnt (vgl. 27,52 f).

Der als Universalherrscher über Himmel und Erde (in 28,16–20) zu seinen Schülern spricht, ist derjenige, bei dessen Tod am Kreuz Gott die Wende eingeleitet hat. Innerhalb der matthäischen Theologie ist noch einmal zu unterscheiden zwischen dem „Reich des Menschensohnes“, das mit dem Tod und der Auferweckung Jesu begonnen hat und sich auf all die Menschen erstreckt, die jetzt schon nach den Weisungen Jesu leben, und dem „Reich des Vaters“, das nach dem letzten Gericht beginnt und die Gottesherrschaft in ihrer universalen Vollform bezeichnet (13,41.43), in dem dann Gottes Wille „wie im Himmel“ auch tatsächlich überall „auf der Erde“ (vgl. 6,10) getan wird.

Lukasevangelium: Das erste Passions-Schauspiel

Während die Vorübergehenden in der Markus- und Matthäusp passion Jesus verspotten (vgl. Mk 15,29 f; Mt 27,39 f), schaut das Volk im Lukasevangeliums lediglich zu. Gleich zweimal betont der Verfasser diesen Sachverhalt: „Und es stand das Volk dabei und schaute zu“ (23,35.48). Offensichtlich sollen beide Regieanweisungen die Vorgänge beim Tod Jesu ganz bewußt rahmen. Mit dem griechischen Ausdruck *theoria* greift Lukas einen Begriff auf, der auch in der jüdischen Diaspora-Literatur als ausgesprochenes Fachwort für „Schauspiel“ galt. Damit hat Lukas das erste literarische Passions-schauspiel geschaffen. Was läßt er seine Zuschauer sehen?

Zuerst einen Helden, der sich und seinen Grundsätzen treu bleibt. Jesus vergibt am Kreuz seinen Feinden (vgl. 23,34) – entsprechend seinem Gebot von der Feindesliebe (6,27–36). Jesus stirbt mit einem Gebet auf den Lippen – entsprechend der sonstigen Gewohnheit, an entscheidenden Wendepunkten seines Lebens zu beten (bei der Taufe: 3,21; vor der Auswahl der Zwölf: 6,12; vor und bei der Verklärung: 9,28 f). Das Verhältnis zu seinem Vater ist ungetrübt: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist.“ Der Gebetstext aus Psalm 31, den fromme Juden als Nachtgebet sprechen, zeigt,

wie gefaßt Jesus in den Tod geht. Den eigentlichen Todeskampf hat er längst ausgekämpft – in seiner „Agonie“ im Garten Getsemani, von der nur Lukas erzählt (22,44). Vor dem Hintergrund hellenistischer Ideale gehört, ist dies ein geradezu philosophisch nobler Tod.

Lukas berichtet darüber hinaus über kosmische Begleiterscheinungen: die Finsternis auf der ganzen Erde und das Zerreißen des Vorhangs im Tempel. Diese beiden außerordentlichen Phänomene, die in der Markus- und Matthäusp passion die Erzählung vom Tod Jesu rahmen (Mk 15,33.38; Mt 27,45.51), zieht Lukas zu einem kosmischen Doppelzeichen zusammen (Lk 23,44 f), so daß Kenner des lukanischen Geschichtswerkes an den Anfang derjenigen Zeichen denken müssen, die in der Pfingstpredigt des Petrus für das Ende der Zeit angekündigt werden (Apg 2,19.21). Auch die dort verheißene Rettung dürfen die Zuschauer der Lukaspassion hautnah miterleben, wenn sie schließlich auf die Figuren schauen, die Lukas angesichts des Kreuzes in eine Entscheidungssituation stellt.

Ein furchtbarer Riß geht nämlich durch die Personengruppen des lukanischen Schauspiels. Im Zentrum ist der Blick auf die beiden Schächter gerichtet. Derjenige, der einsieht, daß er – ganz im Gegensatz zu Jesus – gerechterweise verurteilt worden ist und deshalb seine Hoffnung auf diesen ungerechterweise Gekreuzigten setzt, darf in seiner Todesstunde das Rettungswort hören: „Heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (23,43). Aus den beiden Spöttergruppen (in 23,35.36 f) treten jeweils Einzelne heraus und stellen sich auf die Seite Jesu: Aus der Gruppe der Soldaten (ausgerechnet) deren Hauptmann, der im (rechtmäßig) Gekreuzigten einen Gerechten erkennt (23,47). Aus der Gruppe der „Archonten“, also der mit ausführender Vollmacht Beauftragten (23,35), tritt der Ratsherr Josef von Arimathäa heraus. Als „guter und gerechter Mann“, der das Königreich Gottes erwartet, handelt er bereits in den Spuren dieser neuen Herrschaft.

Angesichts der Kreuzigung Jesu, so führt es Lukas vor Augen, ist der Einzelne zu einer Entscheidung herausgefordert. Das Publikum im Text hat das verstanden. Die Volksmengen reagieren beispielhaft für Leser und Hörer: Wie der Zöllner im Tempel (18,13) schlagen sie sich an die Brust und „kehren um“ (23,48).

Johannesevangelium:

Der Gekreuzigte, ein Mensch mit Fleisch und Blut

Das Markusevangelium erwähnt lediglich, daß Pilatus sich vergewissert, ob Jesus tatsächlich schon tot sei (15,44). Das Johannesevangelium läßt diesen Test durchführen und erzählt eine entsprechende Szene – und zwar innerhalb der Kreuzigungserzählung: „Es kamen nun die Soldaten und zerbrachen dem ersten die Gebeine und auch dem anderen, der mit Jesus zusammen gekreuzigt worden war. Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, daß er schon tot war, zerbrachen sie ihm die

Gebeine nicht, sondern einer der Soldaten stieß mit seiner Lanze in seine Seite, und heraus kam sofort Blut und Wasser“ (19,32–34). Nach Ausweis antiker Texte soll ein derartiger Lanzen- oder Schwertstich klären, ob der Betreffende wirklich tot ist oder nicht, wie man bei *Plutarch* nachlesen kann.

In der Johannespassion jedoch dient dieser Test als Vorlage für die Einspielung des Prophetenzeitats aus dem Buch Sacharja (12,10; Joh 19,37): „Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben.“ Daß Blut und Wasser aus Jesu Wunde fließen, ist für die antike Medizin (Vier-Säfte-Lehre) das Allernatürlichste und wird auch in jüdischen Märtyrererzählungen so geschildert (vgl. 4 Makk 9,20).

Dieser Sachverhalt bekommt jedoch neues Gewicht und wird wohl eigens deshalb vom geliebten Jünger bezeugt (19,35), sobald Gemeindegruppen eine doketische Christologie vertreten, also behaupten, Jesus hätte einen Scheinleib gehabt und sei auch nur zum Schein gestorben, wie das in der johanneischen Gemeinde der Fall gewesen zu sein scheint (1 Joh 4,2 f; 5,6). Denn auch das ist nach antiker Vorstellung festgelegt: In Adern von Göttern fließt *kein* Blut (vgl. etwa Homer in der „Ilias“ 5,339–342). Oder: Götter haben nur eine *Art* Leib (*quasi corpus*) und eine *Art* Blut (*quasi sanguis*), wie *Cicero* es notierte. Das Johannesevangelium hält eindeutig fest: Jesus ist als Mensch mit Leib und Blut am Kreuz gestorben.

Der gleiche Akzent wird durch die ausführlichen und geradezu umständlichen Erklärungen eingebracht, die dem Schriftzitat von der Kleiderverteilung (Joh 19,24; vgl. Ps 22,19) vorausgehen: „Die Soldaten nun, als sie Jesus gekreuzigt hatten, nahmen seine Oberkleider (*himation*) und machten vier Teile, jedem Soldaten ein Teil, und das Untergewand (*chiton*). Es war aber das Untergewand nahtlos, von oben bis unten durchgängig gewebt“ (19,23). Hier wird eindeutig festgelegt, welcher Art die Kleider sind, welche die Soldaten unter sich aufteilen: einerseits die Obergewänder, andererseits das Untergewand. Keine Frage: Für die Augen der Hörer des Johannesevangeliums wird Jesus nackt gekreuzigt. Im Spiegel des Prologs (1,14: „und der Logos ist Fleisch geworden...“) sollen sie das nackte Fleisch des Menschen Jesus am Kreuz hängen sehen.

Und noch eine Einzelheit des üblichen Kreuzigungsvorgangs ist bei Johannes interessant: Wenn im Blick auf die Stunde des Todes Jesu von dessen „Erhöhung“ gesprochen wird (vgl. 3,14; 8,28; 12,32), steht konkret das Hinaufziehen des bereits an den Querbalken Angehängelten vor Augen, wird aber paradox ausgewertet: Henker ziehen einen zum Tod Verurteilten wie ein Stück Vieh am Längsbalken hoch. In den Augen der Glaubenden jedoch geschieht in diesem Vorgang die Wiedergutmachung durch Gott: Rettung. Der Verweis auf das alttestamentliche Motiv von der Schlange, die Mose in der Wüste erhöht hat (vgl. 3,14 f mit Bezug auf Num 21,8 f), bringt es zum Ausdruck.